

POGLĄDY HUGENOTÓW PO ODWOŁANIU EDYKTU NANTEJSKIEGO. TOLERANCJA, „SOCYNIANIZM”, INTEGRACJA I LOCKE

John Marshall

W sierpniu 1690 roku trzydziestu czterech hugenockich pastorów z Anglii zwróciło się na piśmie do swoich mieszkających w Niderlandach kolegów z propozycją, by połączyć wysiłki mające na celu zachowanie „głównych tez” ich wiary w konfrontacji z poglądami „arian” i „pelagian”. Następnie próbowali oni wymóc na pastorach hugenockich z Londynu potępienie „fałszywych, szkodliwych i skandalicznych” sądów dotyczących „socynianizmu”, „kwestii tolerancji” oraz „łaski wewnętrznej”, które zostały już potępione przez synody w Walonii. W marcu 1691 roku dziewięćdziesięciu sześciu hugenockich pastorów podpisało się pod postulatami zachowania „bez zmian doktryny francuskich protestantów”, zawierającej antysocyniańskie przekonanie o prawdziwości ortodoksyjnego dogmatu o Trójcy Świętej jako jedności trzech równych, współwiecznych i współistotnych Osób, oraz dogmatu o wcieleniu i odkupieniu przez Chrystusa, a także przeciwne poglądom Claude’a Pajona przekonanie o konieczności duchowej odnowy przez wewnętrzne działanie Ducha Świętego. Pastorzy oświadczyli, że „brzydzą się” „poglądami Socyna”, stanowiącymi „herezje całkowicie obalające podstawy wiary chrześcijańskiej”, oraz że „nie mogą być we wspólnocie religijnej” ze zwolennikami czy głosicielami tych poglądów. Pastorzy ci usilnie zachęcali swoich kolegów do publicznych i prywatnych ataków na socynianizm. Te ortodoksyjne deklaracje oraz działania zostały w dalszej kolejności rozpropagowane w postaci takiego właśnie ataku, który przypisał z pozycji trynitarских Claude Groteste de Lamothe w pracy zatytułowanej *Two Discourses Concerning the Divinity of our Saviour* z 1693 roku¹.

¹ Lambeth Palace Library [dalej: LPL], rękopis nr 933, s. 67; P. Jurieu, *Le tableau du Socinianisme*, A. Troyel, La Haye 1690, s. 559 i nn.; C.G. Lamothe, *Two Discourses Concerning the Divinity of our Saviour*, Baldwin, London 1693, s. 64–68; R. Gwynn, *Disorder and Innovation: The Reshaping of the French Church of London after the Glorious Revolution*, w: *From Persecution to Toleration: The Glorious Revolution and Religion in England*, ed. O. Grell, J. Israel, N. Tyacke, Clarendon Press, Oxford 1991, s. 251–273, zob. zwłaszcza s. 256–258 (jest to bardzo ważny artykuł, któremu niniejszy esej wiele zawdzięcza); R. Gwynn, *Huguenot Heritage: The History and Contribution of the Huguenots in England*, Routledge and Kegan Paul, London 1985, zob. zwłaszcza s. 105 i nn.;

Wspomniani pastorzy hugenoccy próbowali odebrać głos kilku pastorom z konformistycznych kościołów francuskich w Londynie, których postrzegali jako „heretyków” czy też „heterodoksów”. Należał do nich André de L’Ortie, pastor z Sabaudii. Gdy zaprotestował on przeciwko oskarżeniom o socynianizm, które jego zdaniem były fałszywe, sporządzili w dwóch kolumnach długie zestawienie jego poglądów z nienagannie ortodoksyjnymi, trynitarskimi poglądami kalwinisty Testasa z ulicy Threadneedle, z którym prywatnie dyskutował na temat wiecznego zrodzenia oraz boskiej natury Jezusa Chrystusa². Na początku lat dziewięćdziesiątych XVII wieku kilku hugenockich pastorów musiało opuścić ambonę. Należeli do nich „socynianin” Matthieu Souverain, popularny kaznodzieja z nowego kościoła konformistów w Le Carré z dzielnicy Soho, oraz jego kolega Daniel du Temps, za którego pochówek ortodoksyjni pastory hugenoccy rzekomo odmówili zapłaty w 1693 roku, jako powód podając, że był „psem socynianina”. Gdy w 1692 roku zmarł Theodore Maimbourg, powszechnie znany jako socynianin, ortodoksyjni pastory rozpoczęli dochodzenie w sprawie czterech pastorów, którzy przy nim byli: Souveraina, de L’Ortiego, du Tempsa oraz zięcia du Tempsa³. Podczas dysput toczonych w połowie lat dziewięćdziesiątych, prowadzących do znaczącego podziału w dużej społeczności hugenotów w Canterbury w sprawie socynianizmu, ortodoksyjni pastory hugenoccy wzywali do kolejnych wystąpień przeciwko „socyniańskim”

B. Cottret, *The Huguenots in England: Immigration and Settlement, c. 1550–1700*, trans. P. Stevenson, A. Stevenson, Cambridge University Press, Cambridge 1991, zob. zwłaszcza s. 207 i nn.

² LPL, rękopis nr 929, s. 54; LPL, rękopis nr 932, s. 1. W rękopisach tych padają oskarżenia o zniekształcanie poglądów, trudno jest więc uzyskać adekwatny obraz poglądów de L’Ortiego, niemożliwe zaś przyrzeć się im tu dokładniej z powodu braku miejsca. Ogólnie rzecz ujmując, wydaje się, że de L’Ortie podał w wątpliwość wiele ortodoksyjnych kalwińskich doktryn hugenotów dotyczących Trójcy Świętej i odkupienia, takich jak „wieczne zrodzenie” Chrystusa, podkreślając, wzorem wielu socynian, wyniesienie Chrystusa do chwały – co dla ortodoksyjnych hugenotów stanowiło jasny dowód na „socynianizm” – ale też mógł częściowo odbiegać od właściwego socynianom sposobu pojmowania Chrystusa. Na podstawie dostępnych informacji być może najlepiej będzie określić de L’Ortiego mianem „socyniańskiego arminianina” lub amyraldianina. Z braku miejsca nie mogę tutaj omówić ważnego w tym okresie – i wzajemnego – wpływu socynianizmu na wielu arminian ani też ważnych powiązań między pajonizmem [nauczaniem Claude’a Pajona – przyp. tłum.], arminianizmem i socynianizmem.

³ LPL, rękopis nr 933, s. 67; LPL, rękopis nr 934, s. 53 (na temat Daniela du Tempsa, „Socienien”); C. Rey, *An Account of the Cruel Persecutions Raised by the French Clergy since Their Taking Sanctuary Here*, Roberts, London 1718, s. 31 i nn.; S. Mours, *Les pasteurs à la Révocation de l’Edit de Nantes*, „Bulletin de la société de l’histoire du protestantisme français” [dalej: BSHPF] 1968, no 114, s. 67–105; J. Marshall, *Locke, Socinianism, ‘Socinianism’ and ‘Unitarianism’*, w: *English Philosophy in the Age of Locke*, ed. M.A. Stewart, Oxford University Press, Oxford 2000, s. 111–182. P. Bayle w *Dictionnaire historique et critique* zwraca uwagę czytelników na listy Simona jako dowód na to, że Maimbourg „umierając, otwarcie przyznał się do tego, że był unitarianinem, choć przez długi czas był nim incognito”, w listach Simona została zaś poruszona kwestia socyniańskich poglądów Maimbourga, które miał przyjąć, zanim jeszcze udał się do Anglii. R. Simon, *Lettres choisies*, Reinier Leers, Rotterdam 1702, *lettre VII*, s. 77–79.

pastorom, do których znów zaliczyli Souveraina⁴. W październiku 1692 roku ortodoksyjni pastory niemieccy ułożyli trzynastcie artykułów, pod którymi należało się podpisać. W artykułach tych stanowczo deklarowali swoje poparcie dla francuskiego wyznania wiary, zawierającego ortodoksyjny dogmat o Trójcy Świętej, odkupieniu, a także antypajońską tezę o „konieczności” „wewnętrznego i bezpośredniego działania Ducha Świętego” dla „naszego nawrócenia”. W artykułach odnotowywano „obrzydzenie” socynianizmem i odrzucano kilka doktryn socynian (takich jak zaśnięcie duszy po śmierci, zaprzeczenie, jakoby ludzie w chwili zmartwychwstania mieli posiadać te same ciała, co za życia, oraz zaprzeczenie, jakoby męki piekielne miały trwać wiecznie) oraz rzekomo socyniańską tezę, zgodnie z którą rozum ma być „sędzią” „artykułów” wiary. W takim samym stopniu – co równie ważne – artykuły potępiały „niemoralność” tych, którzy twierdzili, że osobiście wierzą w dogmat o Trójcy Świętej, ale nie mogą znaleźć „pewnych dowodów” w Piśmie Świętym na jego potwierdzenie i uważają za słuszne życie we wspólnocie z osobami odrzucającymi ten dogmat. W ich oczach nie istniała zatem żadna znacząca różnica między tolerancyjnymi „arminianami”, „pajonistami” i „socynianami”⁵. Hugenoccy pastory uchodzcy, którzy prawdopodobnie z punktu widzenia chrystologii byli socynianami, a także w znacznej mierze „arminianami” bądź „pajonistami”, i wykazywali się tolerancją, jak Charles Le Cène, albo ci, którzy przyjmowali dogmat o Trójcy Świętej, ale byli „pajonistami” i okazywali tolerancję wobec tych, którzy nie przyjmowali tego dogmatu w jego ortodoksyjnej postaci, jak Isaac Papin – nie mogli otrzymywać posad pastorów w Anglii w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XVII wieku⁶.

Posunięcia te w dużej mierze stanowiły bezpośrednią kontynuację – na gruncie angielskim – sporów teologicznych, które toczono w społeczności hugenotów we Francji przez poprzedzające dziesięciolecia. Elementem tych sporów były akty potępienia socynian oraz potępienie pajonizmu w 1677 roku za poparcie tezy, zgodnie z którą Boża oferta zbawienia adresowana jest hipote-

⁴ LPL, rękopis nr 1029, s. 65; C. Rey, *An Account of the Cruel Persecutions...*, dz. cyt., s. 31 i nn.; F.W. Cross, *History of the Walloon and Huguenot Church at Canterbury: Publication of the Huguenot Society of London*, vol. 15, Cross & Jackman, Canterbury 1898, s. 157–158; W.H. Manchée, *Huguenot clergy list, 1548–1916*, „Proceedings of the Huguenot Society of London” 1916, vol. 11, no. 2, s. 263–292, cyt. na s. 291; B. Cottret, *Huguenots in England...*, dz. cyt., s. 181–184, 208–210.

⁵ LPL, rękopis nr 933, s. 67.

⁶ Na temat Papina i Le Cène’a zob. niżej. Papin podkreślał w swoim traktacie *The Toleration of Protestants* (1690), s. 55 (napisanym po nawróceniu autora na katolicyzm), że „zawsze kierował się ortodoksyjną egzegezą Pisma Świętego”. Z uwagi na brak miejsca pomijam tutaj ważną postać Jeana Le Clerca, który starał się o posadę pastora w Anglii lub Irlandii, wspólnie z de L’Ortiem sprawował funkcję duchownego w Londynie w latach 1682–1683 i znał wielu spośród tych, o których mówi niniejszy artykuł. Zob. J. Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture: Religious Intolerance and Arguments for Religious Toleration in Early Modern and ‘Early Enlightenment’ Europe*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 2006.

tycznie do wszystkich, i tezy, że łaska Boża działa pośrednio, a nie bezpośrednio, oraz za obronę wolnej woli – te właśnie poglądy były utożsamiane z socynianizmem przez jego przeciwników⁷. Z powodu głoszenia tych poglądów wielu pastorów straciło swoje stanowiska we Francji w latach siedemdziesiątych i na początku lat osiemdziesiątych. Należeli do nich: Souverain, oficjalnie potępiony przez synod w Poitou w roku 1682 za poglądy raz przedstawiane jako „pajońskie”, innym razem zaś jako „arminiańskie” czy „socyniańskie”, Noël Aubert de Versé, usunięty ze stanowiska przez synod w 1669 roku z powodu „zainfekowania” socynianizmem, a także Le Cène, oskarżany o głoszenie kazań propagujących „pelagianizm” i „arianizm” i niemogący uzyskać stanowiska w Orleanie na początku lat osiemdziesiątych XVII wieku⁸. Do studentów teologii, którym wydano dyplomy uprawniające [do głoszenia nauk – przyp. tłum.], należeli: Papin, siostrzeniec Pajona oraz kolega Le Cène’a ze studiów w Saumur⁹. Kroki, jakie podjęto w Anglii, stanowiły zatem po części bezpośrednią kontynuację tych działań, a nawet dotyczyły niekiedy tych samych osób¹⁰. Przypominały one także działania synodów w Niderlandach w latach osiemdziesiątych, podjęte z inspiracji Pierre’a Jurieu, głównego teologa hugenockich uchodźców, który zdobył wśród nich autorytet, wcześniej zaś stanowczo bronił hugenockiej ortodoksji we Francji¹¹.

Opowiedziana do tej pory historia dotyczy zatem zachowywania przez większość ortodoksyjnych hugenotów, żyjących w Anglii i Niderlandach, odrębnej, zasadniczo kalwińskiej tożsamości, przy czym hugenoci usiłowali zachować na wygnaniu tę ortodoksyjną wiarę, za którą zostali wygnani; próbowali także

⁷ O. Fatio, *Claude Pajon et les mutations de la théologie réformée à l'époque de la Révocation*, w: *La Révocation de l'Edit de Nantes et le protestantisme français en 1685*, dir. par R. Zuber, L. Theis, Société de l'Histoire du protestantisme français, Paris 1986, s. 209–225; F. Laplanche, *L'écriture, le sacré, et l'histoire: érudits et politiques protestants devant la Bible en France au XVII siècle*, APA-Holland University Press, Amsterdam–Maarssen 1986; W. Rex, *Essays on Pierre Bayle and Religious Controversy*, Martinus Nijhoff, The Hague 1965, s. 142–144; J. Quick, *Synodicon in Gallia reformata*, London 1692, *passim*.

⁸ LPL, rękopis nr 1029, s. 65; BSHPF 1903, s. 243; B. Sarazin, *Les temples et les pasteurs de Mouchamps*, BSHPF 1909, s. 547–559, cyt. ze s. 558–559; E. Haag, E. Haag, *La France protestante*, t. 9, J. Cherbuliez, Paris 1859, s. 294; A. Paul, *La deposition d'Aubert de Versé au synode d'Issur-Tille* (1669), BSHPF 1941, s. 513–515; P. Morman, *Noël Aubert de Versé*, Lewiston, New York 1987; E. Kappler, *La controverse Jurieu-De la Conseillere*, BSHPF 1937, s. 146–173; Huguenot Library, London, rękopis Horshama nr 22, t. 6, s. 239–260.

⁹ R. Zuber, *Papiers de jeunesse d'Isaac Papin*, BSHPF 1974, no 120, s. 107–143, cyt. ze s. 141; I. Papin, *The Toleration of Protestants*, dz. cyt., s. 18.

¹⁰ LPL, rękopis nr 933, s. 67; C. Frossard, *Liste de pasteurs des Eglises Réformées de France*, BSHPF 1858, s. 426 i nn.; B. Cottret, *The Huguenots in England...*, dz. cyt., s. 226; R. Gwynn, *Disorder and Innovation...*, dz. cyt., s. 259.

¹¹ LPL, rękopis nr 933, s. 67; B. Cottret, *The Huguenots in England...*, dz. cyt., s. 209; R. Gwynn, *Disorder and Innovation...*, dz. cyt.; E. Wilbur, *History of Unitarianism: Socinianism and Its Antecedents*, Harvard University Press, Cambridge MA 1945, s. 532; C. Frossard, *Liste de pasteurs...*, dz. cyt., s. 426–435; S. Mours, *Pasteurs*, BSHPF 1903, s. 243; E. Kappler, *La Controverse...*, dz. cyt.

sprawować kontrolę nad przekonaniem swoich kolegów pastorów jako odrębnej wspólnoty religijnej w Anglii i na świecie. W swoich *Discourses* Lamothe potwierdzał, że artykuły, pod którymi podpisali się francuscy pastory, były zgodne z wyznaniem wiary Kościołów reformowanych we Francji oraz że wydawał pisemne zaświadczenia w sprawie „trwania w naszej wierze”. Zwracając uwagę na tożsamość hugenotów, stałość ich przekonań oraz solidarność, twierdził, że taka deklaracja będzie mieć duże znaczenie z uwagi na wielką liczbę uchodźców oraz dlatego, że zostali oni wygnani z własnego kraju właśnie z powodów religijnych. Hugonoccy pastory reprezentujący zarówno kongregacje konformistyczne, jak i nonkonformistyczne oraz rozmaici świeccy przywódcy hugenotów w różnych chwilach próbowali zarządzać społecznością uchodźców w Anglii tak, jakby stanowiła ona jedną wspólnotę, na przykład organizując Zgromadzenie Generalne w 1697 roku¹².

Lamothe jednakże, który sam należał do konformistów, twierdził, że francuscy pastory mają obowiązek udzielić publicznego poparcia „najlepszym osobom” w Kościele Anglii, które bronią ortodoksyjnego dogmatu o Trójcy Świętej; swoje *Discourses* opublikował zaś w przekładzie na język angielski. Twierdził, że pastory hugenoccy zaświadczać o ortodoksyjności przekonań religijnych tych osób, ponieważ zostały one w tej sprawie przesłuchane przez biskupa Londynu, Comptona. Wskazał także na to, że artykuły, które przyjęli, są zgodne z artykułami Kościoła Anglii. W podobny sposób oświadczono, że trzynastcie artykułów, które zaproponowano w 1692 roku, pozostaje w zgodzie z tymi, które przyjął Kościół Anglii. Konformistyczne Kościoły francuskie opierały swą liturgię na tłumaczonej na język francuski liturgii tego Kościoła, a Zgromadzenie Generalne, mając jedynie doradczy charakter, otrzymało zezwolenie biskupa Londynu oraz arcybiskupa Canterbury¹³.

Należy pamiętać, że „ustawa o tolerancji” z 1689 roku zwalniała z odpowiedzialności karnej za uprawianie kultu religijnego poza Kościołem Anglii jedynie tych protestantów, którzy uznawali dogmat o Trójcy Świętej. Na angielskich socynian, którzy publicznie i wielokrotnie odrzucali ten dogmat, spadły kary; w tym okresie bowiem socynianizm nadal był przedstawiany przez wielu jego przeciwników w Anglii jako „trująca” herezja, a przez następne trzydzieści lat wiele razy dawano do zrozumienia, że publikacja antytrynitarskich tekstów w Anglii jest rzeczą nieakceptowalną. Czyniono tak na przykład uchwalając ustawę przeciwko przestępstwu bluźnierstwa w 1697 roku, a także pozbawiając stanowisk czy możliwości awansu tych anglikanów, którzy, jak William Whiston, podawali w wątpliwość dogmat o Trójcy Świętej¹⁴. To do biskupa Londynu,

¹² C.G. Lamothe, *Two Discourses...*, dz. cyt., s. 64–68; R. Gwynn, *Disorder and Innovation...*, dz. cyt.

¹³ C.G. Lamothe, *Two Discourses...*, dz. cyt., s. 64–68; R. Gwynn, *Disorder and Innovation...*, dz. cyt., s. 254–255, 270–271.

¹⁴ T. Long, *The Letter for Toleration Decipher'd* (1689), s. 9, 17; L.W. Levy, *Blasphemy: Verbal Offense against the Sacred, from Moses to Salman Rushdie*, The University of North Carolina Press,

Comptona, zaapelowali ortodoksyjni hugenoci w 1689 roku w sprawie Souveraina i du Tempsa, w rezultacie czego Compton naciskał na tego pierwszego, by zaprzestał głoszenia kazań. I to właśnie Compton zażądał dowodów na ortodoksyjność przekonań hugenotów w 1691 roku¹⁵.

Ortodoksyjni hugenoci, jak Jean Armand Dubourdieu i Jean Graverol, tworzyli dzieła, w których opowiadali się za nietolerancją jawnie skierowaną zarówno przeciwko społeczności francuskich uchodźców, jak i przeciw członkom narodu angielskiego, którzy zaangażowali się w konflikt w Bangor. Konflikt ten dotyczył tolerancji i stanowił okazję do powstania setek rozpraw atakujących doktrynę rozległej tolerancji, jaką głosił biskup Benjamin Hoadly¹⁶. Wielu ataków na tolerancjonizm Hoadly'ego dopuścili się angielscy członkowie Kościoła anglikańskiego. Do ataków tych należało opublikowanie w 1717 roku aż siedemnastu wydań *A Letter to the Bishop of Bangor*, autorstwa Andrew Snape'a, kapłana króla Jerzego I. William Wake, arcybiskup Canterbury, broniąc „wyznań wiary” oraz „podstawowych artykułów”, oświadczył w Izbie Lordów, że tolerowanie socynian, arian i deistów „to za dużo”¹⁷. Gdy François Parrain de Durette opublikował w języku francuskim *A Treatise Concerning the Abuse of the Confessions of Faith* – książkę, w której autorów konfesji określano mianem antychrześcijańskich – biskup Londynu w liście okólnym do Kościołów francuskich nazwał ją „haniebną książką”. W obronie wyznań wiary Jeanne de La Motte przytoczyła kolejne argumenty, wskazując też na użyteczność i niezbędność owych wyznań. Argumenty te sformułowała w języku francuskim, adresując je zapewne przede wszystkim do wspólnoty hugenotów. Przytaczając je, cytowała biskupa Edwarda Stillingfleet'a, postrzegającego anglikańskie artykuły wiary jako nawołujące do pokoju, który wymaga, aby nie sprzeciwiać się stanowisku zajmowanemu przez Kościół¹⁸. Tak więc istnieją bardzo poważne powody, by postrzegać antysocynianizm przeciwników tolerancji rekrutujących się spośród uchodźców hugenockich nie tylko w kategoriach dążenia do zachowania odrębnej wiary i tożsamości, ale także jako dowód – przedstawiany na żądanie biskupów angielskich – na to, że są oni godni akceptacji, gdyż nie należą do uchodźców heretyków. Co wię-

Chapel Hill 1993, s. 288–292; J. Force, *William Whiston, Honest Newtonian*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.

¹⁵ R. Gwynn, *Disorder and Innovation...*, dz. cyt.; LPL, rękopis nr 1029, s. 65.

¹⁶ F. Parrain de Durette, *A Treatise Concerning the Abuse of the Confessions of Faith*, London 1718, s. 11–12; J. Graverol, *Defense de la religion reformée de ses pasteurs et de ses synodes*, Londres 1717; J.A. Dubourdieu, *An Appeal to the English Nation*, London 1718; F. La Pillonière, *A Third Defense*, London 1718, s. 98–124.

¹⁷ A. Snape, *A Letter to the Bishop of Bangor*, London 1717; tenże, *A Second Letter to the Bishop of Bangor*, London 1717; tenże, *A Vindication of a Passage in Dr. Snape's Second Letter to the Bishop of Bangor*, London 1717; H. Mills, *A Full Answer to Mr Pillonière's Reply to Dr Snape*, London 1718; N. Sykes, *William Wake, Archbishop of Canterbury, 1657–1737*, Cambridge University Press, Cambridge 1957, vol. 2, s. 125–126, cyt. za: L.W. Levy, *Blasphemy...*, dz. cyt., s. 297.

¹⁸ J. de La Motte, *L'utilité et la nécessité des confessions de foi*, Paris (?) 1718; taż, *Suite de l'écrit intitulé, L'utilité et la nécessité des confessions de foi*, Paris (?) 1718, s. 55–56, 59–63.

cej, istniały poważne powody, by postrzegać ich antysocynianizm jako element starań o integrację z angielskim Kościołem i wspólnotą polityczną, w swoich ortodoksyjnych poglądach owi hugenoci utożsamiali się bowiem z ważną grupą wiernych należących do Kościoła Anglii¹⁹.

Jednakże niektórzy hierarchowie Kościoła anglikańskiego po 1689 roku nie tylko popierali doktrynę tolerancji przyjętą w tym właśnie roku, ale także uważali za dopuszczalne wyrażanie poglądów antytrynitarskich przynajmniej w sferze prywatnej i, ogólnie rzecz ujmując, interpretowali artykuły wiary Kościoła anglikańskiego jako zezwalające na znaczne różnice przekonań dotyczących takich kwestii, jak działanie Bożej łaski. Największy wśród nich „latytudynarysta”, biskup Hoadly, miał namawiać tych, „którzy schronili się tutaj przed prześladowaniem”, aby wystrzegali się prześladowania innych²⁰. Tak więc żywione przez ortodoksyjnych hugenotów pragnienia integracji i utożsamienia się z wieloma anglikanami oraz z doktrynami anglikanizmu zawierały także pragnienie, by wywrzeć wpływ na Kościół anglikański, tak by odwrócił się od wywołującej obawę akceptacji heterodoksji i herezji, która to akceptacja charakteryzowała „angielskich latytudynarystów”. Na początku lat dziewięćdziesiątych XVII wieku pewna grupa francuskich pastorów wystosowała petycję do króla Wilhelma i jego małżonki Marii, którzy osobiście byli ortodoksyjnymi kalwinistami, choć kierowali się tolerancją. Pastorzy utożsamiali się w tej petycji z Kościołem Anglii, a zarazem wyrażali obawę, że niektórzy przywódcy tego Kościoła mogą być zwolennikami tolerancji. Petycja zawierała prośbę, skierowaną do Wilhelma i Marii, o niewyróżnianie tych, którzy zostali „zainfekowani duchem” tolerancji, o mianowanie na stanowiska dworskich kaznodziejów osób cieszących się nieposzlakowaną opinią prawowiernych, a także wydanie zakazu ogłaszania lub drukowania dzieł, których autorzy broniliby socynianizmu lub tolerancji. Zestawiając ze sobą arminianizm i socynianizm, dokument ten atakował doktrynę arminianizmu, głoszoną w Oksfordzie i Cambridge przez Episcopiusa, którego określano mianem „połowicznego socynianina” zaangażowanego w podważanie autorytetu chrześcijaństwa trynitarnego. W petycji dziękowano Bogu za to, że „w Anglii nie ma zbyt wielu socynian”, dodając, że niektórzy przedstawiciele

¹⁹ Na temat ortodoksji i nietolerancji po 1689 roku zob.: J.C.D. Clark, *English Society, 1688–1832: Ideology, Social Structure and Political Practice during the Ancien Regime*, Cambridge University Press, Cambridge 1985; T. Harris, *Party Politics under the Later Stuarts*, Longman, London 1993; G. De Krey, *A Fractured Society: The Politics of London in the First Age of Party, 1688–1715*, Oxford University Press, Oxford 1985; *The Divided Society: Parties and Politics in England, 1694–1716*, ed. G. Holmes, W.A. Speck, Hodder and Stoughton Educational, London 1967; *Britain after the Glorious Revolution, 1689–1714*, ed. G. Holmes, Macmillan Press, London 1969; G. Holmes, *Politics, Religion and Society in England, 1679–1742*, Hambledon Press, London 1986; tenże, *The Trial of Doctor Sacheverell*, Methuen, London 1973; *The Church of England, c. 1689–c. 1833: From Toleration to Tractarianism*, ed. J. Walsh, C. Haydon, S. Taylor, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

²⁰ Zob. przedmowę autorstwa B. Hoadly’ego do: F. La Pillonière, *An Answer to the Reverend Dr. Snape’s Accusation*, London 1717.

Kościół Anglii mylą się, jeśli nie uważają socynianizmu za „godną potępienia herezję”, całkowicie „antychrześcijańską”²¹.

Chociaż działania ortodoksyjnych hugenotów były po części dyktowane pragnieniem integracji z dość nietolerancyjną kulturą gospodarzy, to jednak zwolennicy anglikańskiego „umiarkowania” mogli zakwestionować te działania z kilku powodów. Po pierwsze, świadczyły one o tym, że ortodoksyjnym hugenotom nie udało się zintegrować ze społeczeństwem angielskim w prawdziwie anglikańskim duchu „umiarkowania” nakazującego praktykowanie tolerancji wobec postaw antytrynitarskich przejawianych prywatnie. Po drugie zaś mogli im zarzucić próbę uzurpowania sobie władzy Kościoła anglikańskiego nad jego wiernymi. Zbiór artykułów wydrukowanych przez Lamothe’a poparły ogromne rzesze francuskich pastorów, a w wyniku zebrań organizowanych w 1693 roku powstała kolejna lista artykułów, pod którymi mieli podpisać się wszyscy pastory. Niektórzy hugenoccy pastory odmówili jednak poparcia tych artykułów, powołując się na brak akceptacji ze strony odpowiednich władz Kościoła anglikańskiego; podobno decyzja ta została poparta nakazem arcybiskupa. Ponad dwadzieścia lat później przypomniano o tym zdarzeniu w dziele napisanym w duchu doktryny tolerancji, w którym cytowano słowa hugenockiego pastora, kwestionujące postanowienia rady hugenotów odbywającej się w Londynie, wymierzone przeciw socynianom. „Chciałbym wiedzieć – mówił ów pastor – z jakiego tytułu my, uchodźcy, robimy to wszystko; są przecież biskupi i inni zwierzchnicy Kościoła”²². Anonimowy krytyk artykułów zaproponowanych w 1693 roku skarżył się na to, że narzuca się nie tylko „te doktryny, które uznawano za podstawowe we wszystkich epokach, w jakich istniało chrześcijaństwo, ale także tezy będące przedmiotem sporów, co do których ludzie prawi i uczeni różnią się między sobą”. Wyrażał nadzieję, że francuscy pastory „nauczą się na wygnaniu umiarkowania podobnego temu, jakie charakteryzuje wielu uczonych duchownych Kościoła Anglii”, którzy doświadczyli różnicy sądów dotyczących „tych trudnych kwestii, co do których dobrzy chrześcijanie nigdy jeszcze nie zgadzali się między sobą”²³.

Co więcej, zdeklarowani zwolennicy doktryny tolerancji twierdzili, że działania ortodoksyjnych hugenotów świadczą o tym, iż nie potrafią oni zintegrować się z angielskim społeczeństwem uznającym wolność religijną. W dziele *Reflections on Two Discourses Concerning the Divinity of our Saviour* z 1695 roku, opublikowanym anonimowo (zawierającym dopisek z inicjałami „EE”), oskarżono Lamothe’a o bycie „wyjątkowym demagogiem narodu francuskiego”. Według autora tego dzieła w świetle prawa angielskiego rada Kościołów francu-

²¹ LPL, rękopis nr 932, s. 77.

²² F. La Pilonnière, *A Third Defense*, dz. cyt., s. 100–104; B. Cottret, *The Huguenots in England...*, dz. cyt., s. 226; R. Gwynn, *Disorder and Innovation...*, dz. cyt., s. 259, 270; LPL, rękopis nr 929, s. 67.

²³ LPL, rękopis nr 933, s. 67.

skich stanowi grupę „buntowników”, ponieważ „organizuje zgromadzenia, nie mając do tego żadnych podstaw prawnych, a ci, którzy się do tego przykładają, powinni zostać ukarani w świetle naszych praw”. Zaostrzając retorykę, autor potępiał francuskich pastorów, nazywając ich „podglądaczami, psami gończymi i kłusownikami”, którzy „zakradają się do drukarni, księgarń, a nawet domów prywatnych, by zdobywać informacje o niedozwolonych książkach, heterodoksyjnych opiniach oraz osobach je głoszących”, a także donosić na obywateli do sądów cywilnych i kościelnych, „narażając na niebezpieczeństwo osoby, które czynią ofiarami swych bezprawnych donosów oraz oskarżeń w sprawach należących wyłącznie do sfery sumienia i religii”. Zdaniem owego autora pastory dopuścili się „nieznośnej prowokacji, nic nie jest bowiem tak nie do zniesienia, jak fakt, że uchodźcy, którzy stali się nimi, ponieważ ich wolność sumienia była zagrożona, sami zamieniają się w donosicieli i prześladowców w sprawach należących wyłącznie do sfery sumienia, jedynie z uwagi na różnice w kwestiach wiary”. Działania podjęte przeciwko André de L’Ortiemu na podstawie jego prywatnych rozważań na temat ortodoksyjnego dogmatu o Trójcy Świętej „EE” opisuje w dopisku jako „sprzeczne z wyraźnymi sformułowaniami Statutu” o tolerancji, który dopuszczał tolerancję nawet wobec socynian, pod warunkiem że „zadowolą się przedstawianiem swoich poglądów, uzasadnianiem ich oraz rozmowami na ich temat jedynie w prywatnym gronie” („ustawa o tolerancji” określała jasno jedynie to, że nie będzie tolerowana „żadna osoba, która czy to nauczając, czy na piśmie będzie sprzeciwiać się dogmatowi o Trójcy Świętej”). „EE” zasugerował nawet, że ktoś, „komu leżą na sercu sprawy publiczne, a kto jest jednocześnie miłośnikiem swobód”, powinien zaskarżyć przeciwników de L’Ortiego. Na końcu pojawiało się oświadczenie – wzmacniające krytykę nietolerancji jako wyrazu nieudanej integracji – że „nie przystoi uchodźcom deptać prawa kraju, który ich przyjął i dał im schronienie”²⁴.

Sprzeciw wobec nietolerancji hugenotów – jako czegoś niewłaściwego w kraju cieszącym się opinią sprzyjającego wolności religijnej – nadszedł nie tylko spoza hugenockiej wspólnoty, lecz zrodził się także w niej samej. Claude Rey był hugenockim kupcem, który w połowie pierwszej dekady XVIII wieku wdał się w pewien spór ze swoim pastorem, niejakim La Chappellem, ponieważ nie mógł zaakceptować jego poglądów na chrzest oraz dokładną ilość cierpień i chwał, jakich mają zaznać dusze po śmierci. Wydał więc w 1718 roku – po części jako jeszcze jeden przyczynek do sporu z Bangor – dziełko, które otwarcie nazwał „apelem do narodu angielskiego”, zatytułowane *An Account of the Cruel Persecutions, Raised by the French Clergy since their Taking Sanctuary Here against Several Worthy Ministers, Gentlemen, Gentlewomen, and Tradesmen, Dissenting from their Calvinistical Scheme* [Opowieść o okrutnych prześladowaniach, jakich dopuścili się francuscy duchowni, odkąd schronili się tutaj,

²⁴ E.E., *Reflections on Two Discourses Concerning the Divinity of our Saviour: Written by Monsieur Lamoignon in French and Done into English*, London 1693, s. 1–5, 17–18, 20–22.

wobec kilku zacnych pastorów, szlachetnych mężów i niewiast oraz kupców, których poglądy nie przystają do ich kalwińskich schematów – przyp. tłum.]. Omawiając każdy z przedstawionych już szczegółowo przypadków, jak również wiele innych, Rey smagał biczem krytyki francuskich pastorów – za to, że przejawiają niestosowny brak tolerancji; za to, że ekskomunikują swoich przeciwników i próbują pozbawić ich środków do życia; że sprowadzili na kilku z nich ubóstwo; a także za to, że „kamienują innych na ulicach, nazywając ich psami heretyków [...], mówiąc, że chętnie zapłacą za tyle sznura, ile wystarczy, by ich powiesić, lub tyle drewna, ile potrzeba, by spalić ich na stosie”. Według Reya pastory mieli powiedzieć jego klientom i „pracownikom”, że on sam jest „jezuitą, socynianinem [...] [i] ateistą”²⁵.

Okrucieństwo pastorów według Reya „pogarszał” fakt, że wyrządzali je ludzie, którzy sami stracili swoje majątki na skutek prześladowań; co więcej, czynili tak „w wolnym kraju, który im samym zapewnił ochronę”. Zdaniem Reya „nasi Francuzi, jakobici i papiści to jedyni prześladowcy we własnym państwie”; „motłoch należący do Kościoła wysokiego Anglii nie zna lepiej tego nowego rodzaju chrześcijaństwa niż nasi wierni”. Publikując swoje dzieło jako apel do „narodu angielskiego”, Rey stwierdzał, że naród ten stanowi „bastion protestantów przeciwko papistom, to znaczy broni wolności chrześcijańskiej przed kościelną tyranią”. Liczył na to, że Anglicy wstawią się za tymi, przeciwko którym zostały podjęte działania za to, że „ośmielili się zrzucić jarzmo waszych kalwińskich schematów”. Występując w obronie zwolennika Hoadly’ego, La Pillonièrè’a – nawróconego na protestantyzm katolika, którego wcześniejsze wyznanie zostało użyte jako argument w debacie zarówno przeciwko niemu, jak i Hoadly’emu – Rey określał go mianem przyjaciela „zasad rewolucyjnych i religii protestanckiej”. W tym miejscu należy podkreślić, że argumentacja Reya na rzecz tezy, iż hugenotom nie udało się zintegrować z angielskim społeczeństwem i wspólnotą polityczną, opiera się na założeniu sytuującym wyznawane przez Anglików wartości w takim miejscu spektrum polityczno-religijnego, które oznacza podejście radykalnie tolerancyjne czy też takie, jakiego uosobieniem był Hoadly²⁶.

Zaangażowany w spór z Bangor – w obronie tolerancjonizmu Hoadly’ego – przez François La Pillonièrè’a, który był nauczycielem Hoadly’ego i sam sformułował wiele zawartych w książce argumentów – Parrain de Durette, w przetłumaczonym na język angielski *A Treatise Concerning the Abuse of Confessions of Faith* (1718) twierdził, że należy pozostać we wspólnocie z wszystkimi chrześcijanami, potępiając tych, którzy sprzeciwiają się temu postulatowi. Stwierdzał

²⁵ C. Rey, *An Account of the Cruel Persecutions...*, dz. cyt.

²⁶ Tamże. Jeśli chodzi o spektrum poglądów politycznych po 1689 roku, zob. J. Kenyon, *Revolution Principles: The Politics of Party, 1689–1720*, Cambridge University Press, Cambridge 1990; T. Harris, *Party Politics...*, dz. cyt.; G. De Krey, *A Fractured Society...*, dz. cyt.; J.C.D. Clark, *English Society...*, dz. cyt.

także, że w *Defence of the Reformed Synods and Pastors* Graverol ustanowił „protestanckie papieństwo” – instytucję, na mocy której „Kościół ma prawo ustalać prawdziwy sens spornych fragmentów Pisma Świętego, jak również zobowiązywać wiernych do posłuszeństwa jego decyzjom”²⁷. Musi być tak, że albo wszystkie fragmenty są zrozumiałe, a wtedy wszyscy protestanci będą zgodni co do ich znaczenia, albo są one „niejasne”; jeśli natomiast natrafiamy na niejasność, znaczy to, że dany fragment „nie zawiera żadnej niezbędnej doktryny”. W traktacie Parrain de Durette przekonywał, że pewne prawdy mają znaczenie fundamentalne dla niektórych chrześcijan, ale nie dla innych, dodając, że dla wszystkich podstawą wiary jest fakt, iż Jezus jest Mesjaszem. „Cała Biblia” jego zdaniem nie zawiera „nic więcej ponad tę wielką prawdę”. Kierując oskarżenie o grzech herezji i wprowadzanie podziałów pod adresem samych oskarżycieli, de Durette stwierdzał, że ci, którzy odcinają innych od wspólnoty „pod pretekstem odrzucania jakichś spornych tez”, które nie zostały „jasno wyłożone”, sami przyczyniają się do „schizmy”, a „najbardziej godny potępienia ze wszystkich herezji” jest brak „tolerancji oraz brak miłości bliźniego”. La Pillonière, który uważał tolerancję za sprzyjającą integracji wśród anglikanów, zauważał, że to za sprawą angielskiej tolerancji większość francuskich uchodźców stała się konformistami z wyboru²⁸.

La Pillonière z uznaniem cytował *Komentarz filozoficzny* Bayle’a jako dzieło zawierające argument za tolerancją (tak samo wyrażał się o *Liście o tolerancji* Locke’a). Rey w obronie tolerancji cytował *Komentarz* Bayle’a, dodając, że nawet jego przeciwnik, pastor La Chappelle, prywatnie w ciepłych słowach wypowiadał pochwały tego dzieła. Jedno z oskarżeń, jakie sformułowano przeciwko de L’Ortiemu, głosiło, że odnosi się on przychylnie do *Komentarza filozoficznego* Bayle’a; w odpowiedzi na nie de L’Ortie stwierdził, że to „bardzo dobra książka”²⁹. Opowiadający się za tolerancją hugenoci mieszkający w Anglii i ich akolici powoływali się zatem na głównego hugenockiego teoretyka tolerancji – Bayle’a, próbując postrzegać Anglię jako kraj wolności religijnej. *Komentarz filozoficzny* został najpierw opublikowany pod pseudonimem jako przekład na język angielski, rzekomo nakładem drukarni w Canterbury. Zawierał on sugestię, że wspaniałe argumenty na rzecz tolerancji mają w Anglii długą historię. Prawdopodobnie to właśnie dzieło opowiadające się za „powszechną tolerancją” spotkało się z potępieniem ortodoksyjnych pastorów hugenockich w Anglii w 1690 roku³⁰.

²⁷ F. Parrain de Durette, *A Treatise Concerning...*, dz. cyt., *passim*, zob. zwłaszcza s. 6–8.

²⁸ Tamże, s. 13, 40, 50–53, 79–81.

²⁹ F. La Pillonière, *An Answer to the Reverend Dr. Snape’s Accusation*, dz. cyt., s. 43–44; tenże, *A Third Defense*, dz. cyt., s. 98–124; C. Rey, *An Account of the Cruel Persecutions...*, dz. cyt., s. 16–17, 81; LPL, rękopis nr 932, s. 1. Snape za skandaliczną uznał próbę utożsamienia go z Bayle’em; zob. A. Snape, *A Vindication...*, dz. cyt., s. 52–55.

³⁰ P. Bayle, *A Philosophical Commentary on These Words of the Gospel, Luke 14:23, ‘Compel Them to Come In, That My House May Be Full’*, London 1708, s. iii–iv, 1–2, 6; Pierre Bayle’s *Phil-*

Z powodu braku miejsca mogę tu przedstawić niektóre argumenty hugenotów na rzecz tolerancji jedynie w największym zarysie; pogłębionych analiz tego zagadnienia dostarczam w innej pracy³¹. Bayle uważał, że tolerancja nie jest kwestią stopnia: „nie istnieje żaden ważny powód, by tolerować jakąś wybraną sektę, który by nie przemawiał jednocześnie za tolerancją wobec każdej innej sekty”. Dla Bayle’a było jasne, że poganie, żydzi, mahometanie i socynianie zasługują na tolerancję. Wymierzanie kar heretykom, którzy „nie zakłócają spokoju publicznego”, sędziowie powinni zostawić Bogu. Co więcej, zdaniem Bayle’a nie popełniają bluźnierstwa ci, którzy nie złorzeczą bóstwu, jakie sami uznają. Według Bayle’a Bóg nie wymaga od nas „niczego poza tym, byśmy pilnie badali prawdę i prawdy poszukiwali, i [...] rad będzie przyjąć nasze sądy o tym, co wydaje się nam prawdziwe”³². Jak stwierdził de L’Ortie – wbrew opinii ortodoksyjnych hugenotów określających książkę Bayle’a mianem „nikczemnej” i „niebezpiecznej” dla wiary – *Komentarz filozoficzny* to „bardzo dobra książka”, ujawnia bowiem, jakie błędy popełniają wszyscy ci, którzy prześladują osoby nieczyniące niczego, co sprzeciwiałoby się pokojowi i bezpieczeństwu państwa³³.

Charles Le Cène był autorem kilku ważnych prac i przyjacielem najsłynniejszego kaznodziei hugenockiego w Anglii lat osiemdziesiątych XVII wieku, Pierre’a Allixa, cieszącego się sławą naczelnego zwolennika tolerancji, którego nie można było poprzec w petycji wystosowanej przez ortodoksyjnych pastorów do króla Wilhelma i królowej Marii. W połowie lat osiemdziesiątych Le Cène i Allix założyli razem placówkę francuskiego Kościoła konformistów przy ulicy Jewin w Londynie. Allix opublikował kilka prac, w których bronił chwalebnej rewolucji (1688–1689) i tolerancji oraz proponował nową definicję herezji³⁴. W zbiorze rękopisów Le Cène’a – i w jego poglądach – można znaleźć mieszan-

osophical Commentary: A Modern Translation and Critical Interpretation, trans. A.G. Tannenbaum, Peter Lang, New York 1987, strona tytułowa, s. 9, 11; P. Bayle, *De la tolérance: commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ ‘contrains-les d’entrer’*, dir. par J.M. Gros, Presses Pocket, Paris 1992, strona tytułowa, s. 47, 51–52. Pseudonim Bayle’a przywodził na myśl kwakra George’a Foxa i anabaptystę Davida Jorisa, z kolei w *Dodatku* kwakrzy, anabaptyści, arminianie i socynianie zostali określani mianem jedynych konsekwentnych zwolenników zasady tolerancji w ostatnich wiekach chrześcijaństwa – zob. P. Bayle, *De la tolérance...*, dz. cyt., s. 43–44; LPL, rękopis nr 933, s. 67; J. Marshall, *John Locke, Toleration, and Early Enlightenment Culture...*, dz. cyt.

³¹ J. Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture...*, dz. cyt.

³² P. Bayle, *A Philosophical Commentary...*, dz. cyt., s. 260, 217, 267, 355, 335–337; *Pierre Bayle’s Philosophical Commentary...*, dz. cyt., s. 145, 122, 148, 189, 178; P. Bayle, *De la tolérance...*, dz. cyt., s. 236, 271–272, 277, 352–353, 337.

³³ LPL, rękopis nr 932, s. 1; W.J. Stankiewicz, *Politics and Religion in Seventeenth-Century France: A Study of Political Ideas from the Monarchomachs to Bayle, as Reflected in the Toleration Controversy*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles 1960, rozdz. 6, zwłaszcza s. 218–219.

³⁴ LPL, rękopis nr 933, s. 77; P. Allix, *Reflections upon the Opinions of Some Modern Divines Concerning the Nature of Government*, London 1689; tenże, *An Examination of the Scruples of Those Who Refuse to Take the Oath of Allegiance*, London 1689.

kę pająnizmu, socynianizmu, arminianizmu oraz myśli Ralpa Cudwortha. Oznacza to, że z punktu widzenia chrystologii Le Cène był socynianinem. *Projet Le Cène'a*, przedstawiający pomysł nowego tłumaczenia Nowego Testamentu, został wkrótce zaatakowany, a następnie potępiony przez synod w Brille z powodu socynianizmu. Już w 1694 roku biskup Burnet odnotował, że wobec Le Cène'a „podejrzenia o socynianizm są tak poważne”, iż nie może mu pomóc, chyba że się z nich oczyści³⁵. Spośród kilku prac, w których bronił tolerancji, najważniejsze były *Conversations on Diverse Matters of Religion* z 1687 roku. W pracy tej Le Cène twierdził, że zawsze lepiej jest zmienić swój sposób myślenia, idąc za światłem rozumu, i że w stosunku do tych, którzy mają inne poglądy, dopuszczalna jest jedynie perswazja. Przyjmował także, iż jeśli uznaje się wolność sumienia, nie można potępiać heretyków, chyba że myślą się co do spraw, które „jasno i wyraźnie” zostały wyłożone w Piśmie Świętym, skupiając się na apostołskim symbolu wiary. Drugą część tego dzieła stanowiło tłumaczenie na język francuski traktatu *O wolność sumienia* z 1637 roku, autorstwa słynnego socynianina Jana Crella³⁶. W swojej recenzji całego tego dzieła, zamieszczonej w „Bibliothèque universelle et historique” w maju 1687 roku, Jean Le Clerc stwierdził, że *Komentarz filozoficzny* Bayle'a pod pewnym względem stanowi jedynie „rozszerzoną wersję” wspomnianej pracy. Podobnie jak *Komentarz* Bayle'a, książka Le Cène'a kierowała oskarżenie o „niesprawiedliwość” przeciw tym, którzy oceniają heretyków, porównując ich do „złodziei i rabusiów”, a nawet uważając ich za „jeszcze gorszych i umieszczając w gronie ludzi, z którymi nie można utrzymywać stosunków przyjacielskich ani przebywać w jednym towarzystwie, którym nie można ani składać, ani dotrzymywać

³⁵ Huguenot Library, rękopis nr R5. Tomy 1–10 zawierają rękopisy La Cène'a, przeważnie jego tłumaczenia dzieł innych autorów na język francuski. W tomach 1–3 znajduje się wiele dzieł socynian – na przykład Socyna, Volkela, von Wolzogen i Schlichtinga – w przekładzie na język francuski; prawdopodobnie były one przeznaczone do publikacji. W tomach 6–10 można znaleźć dzieła arminian, pająnistów oraz poglądy Cudwortha. Na temat zbiorów tej biblioteki zob. E. Briggs, *Les manuscrits de Charles Le Cène (1647?–1703) dans la Bibliothèque de la «Huguenot Society of London»*, „Tijdschrift voor de studie van de Verlichting” 1977, 5 (4), s. 358–378; Huguenot Society Quarto Series 56, s. 172–173. Praca zatytułowana *Considerations théologiques et critiques sur le projet d'une nouvelle version française de la Bible* (Amsterdam 1698), autorstwa Jacques'a Gousseta, w szczegółach omawia *Projet Le Cène'a* jako kompendium socynianizmu, arminianizmu i pająnizmu. Zob. J. Le Clerc, *Epistolario*, a cura di M. Sina, Leo S. Olschki Editore, Firenze 1989, s. 225. Le Clerc odpowiedział na raport Burneta na temat socynianizmu Le Cène'a, dystansując się wobec stanowiska Le Cène'a – zob. tamże, s. 228.

³⁶ C. Le Cène, *Conversations sur diverses matières de religion... avec un traité de la liberté de conscience*, Philadelphia [Amsterdam?] 1687, *passim*. Pracę tę przetłumaczono najpierw na język angielski w 1646 roku jako: J. Crell, *A Learned and Exceeding Well-Compiled Vindication of Liberty of Religion*, London 1646, a następnie miała ona zostać przełożona przez Naigeona jako *De la tolérance dans la religion*. Zob. J. Vercruysse, Crellius, *Le Cène, Naigeon ou les chemins de la tolérance socinienne*, „Tijdschrift voor de studie van de Verlichting” 1973, 1 (3–4), s. 244. H. Vandenbossche i J. Vercruysse piszą na temat Le Cène'a w: A. Wissowatius, *Religio rationalis, editio trilinguis*, Hrsg. Z. Ogonowski, Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel 1982, s. 63 i nn.

obietnic”. Dalej czytamy, że heretycy „sami nie wiedzą o tym, że nimi są, a gdyby wiedzieli, nie byłiby heretykami; że żywią jednak najsilniejsze przekonanie, że ich poglądy dotyczące kwestii religijnych są prawdziwe, zbożne i pozostają w całkowitej zgodności ze Słowem Bożym; i że nie wyrządzają nikomu zła, ani nie mają takiego zamiaru”. Złodzieje naruszają prawa innych ludzi, „zakłócając spokój i porządek”, heretycy natomiast „żyją w pokoju z innymi, nieświadomi własnego grzechu, nie popełniając niczego”, co stanowiłoby wykroczenie przeciwko „prawom społeczeństwa obywatelskiego”³⁷.

Podobne argumenty formułował Noël Aubert de Versé. Przebywał on w Anglii przez jakiś czas w roku 1685 oraz w latach 1688–1689 i pośredniczył tam w wymianie między Bayleem a Robertem Boyleem oraz między Lockiem a Le Clerkiem³⁸. W *Słowniku historycznym i krytycznym*³⁹ Bayle napisał, że opublikowany pod pseudonimem w 1687 roku *Treatise on Liberty of Conscience* autorstwa Auberta jest jedną z czterech podstawowych prac poświęconych tolerancji, jakie ukazały się ostatnio (oprócz *Komentarza filozoficznego* samego Bayle’a oraz *Listu o tolerancji* Locke’a). Znajdującą się w jego prywatnej bibliotece kopię tego dzieła Locke opatrzył specjalną „parafką”, którą często posługiwał się, oznaczając książki mające dla niego wielkie znaczenie. Autor *Traktatu* twierdził, że to, co dla pewnej osoby stanowi herezję, dla kogoś innego może być zgodne z ortodoksją, a sumienie, które błądzi, ma takie same prawa jak sumienie prawowierne. Wcześniej, w pracy zatytułowanej *Le protestant pacifique* – którą z jednej strony Locke polecał swojemu angielskiemu przyjacielowi, Jamesowi Tyrrellowi, z drugiej zaś synod Kościołów walońskich w Niderlandach, obradujący w kwietniu 1684 roku, określił mianem „szkodliwej” książki, pełnej „okropnych herezji” – Aubert również twierdził, że zgodnie z zasadą wolności sumienia każdy, kto chce być konsekwentnym protestantem, powinien popierać tolerancję wobec kwakrów i socynian. Opowiedział się także za jednością chrześcijan, dopuszczającą szeroką różnorodność doktryn⁴⁰.

³⁷ Aby przybliżyć, na ile to możliwe, współczesny Crellowi sposób przekładu, korzystam tutaj z wydanego w 1646 roku tłumaczenia jego dzieła na język angielski: *A Learned and Exceeding Well-Compiled Vindication of Liberty of Religions*, dz. cyt. Zob. C. La Cène, *Conversations...*, dz. cyt., s. 220–287; „Bibliothèque universelle et historique” 1687 (maj), s. 212–227.

³⁸ P. Morman, *Noël Aubert de Versé*, dz. cyt., rozdz. 4.

³⁹ W języku polskim ukazało się następujące wydanie tego dzieła: P. Bayle, *Słownik historyczny i krytyczny. Wybór. Leukippos, Manichejczycy, Pyrron, Spinoza, Zenon, Wyjaśnienia*, przekład pod kierunkiem K. Kaśkiewicz, A. Grzebińskiego: Translatorium Instytutu Filozofii UMK, Toruń 2014 – przyp. tłum.

⁴⁰ P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, hasło *Sanctesius* („Saintes”), przypis F; P. Laslett, J. Harrison, *The Library of John Locke*, Oxford University Press, Oxford 1965, aneks drugi; N. Aubert de Versé, *Traité de la liberté de conscience*, Cologne [Amsterdam?] 1687, *passim*; tenże, *Le protestant pacifique*, Amsterdam 1684, *passim*; J. Locke, *Correspondence*, ed. E.S. de Beer, Oxford University Press, Oxford 1976–1989, vol. 3, list 889; E. Briggs, *A Wandering Huguenot Scholar*, „Proceedings of the Huguenot Society” 1970, vol. 21, s. 455–463; P. Morman, *Noël Aubert de Versé*, dz. cyt., s. 34–35, 40, 58.

Argumenty podobne do tych, jakie formułował Aubert de Versé, przedstawił także Isaac Papin. Przyjął on święcenia w Kościele anglikańskim w 1686 roku, starał się o posadę nauczyciela w Anglii i od połowy do końca lat osiemdziesiątych XVII wieku był korespondentem Jeana Le Clerca i Gilberta Burneta. Mecenasem Papina w Anglii był Jacques Cappel, syn słynnego hebraisty z Saumur, Louisa Cappela⁴¹. W pracy zatytułowanej *Faith Reduced to Its True Principles*, którą napisał przed odwołaniem edyktu nantejskiego, gdy mieszkał w należącym do angielskiego kupca Williama Popple'a domu w Bordeaux – i którą opublikowano na podstawie rękopisu wraz z przedmową autorstwa Bayle'a – Papin twierdził, że wypowiedzi na temat wiary powinny się ograniczać do „właściwych sformułowań z Pisma Świętego”; to zaś, czego „nie ma w Piśmie Świętym”, nie może „być absolutnie konieczne do zbawienia”. Uwagę skupił na apostołskim symbolu wiary oraz zdaniu, że Jezus jest Mesjaszem. Na nowo zdefiniował termin „heretyk”, który odtąd miał oznaczać człowieka „dodającego do Pisma Świętego swoje własne, indywidualne objaśnienia”. Podkreślał też, że sobory, synody i kościelne zgromadzenia należy uważać „nie za zgromadzenia sędziów ani przewodników, lecz jedynie uczonych mężów”⁴².

Pod koniec lat osiemdziesiątych XVII wieku John Locke starał się u Papina o posadę nauczyciela w domu Edwarda Clarke'a. Był wówczas w posiadaniu *Foi réduite* Papina. William Popple, w którego domu książka ta powstała, był angielskim tłumaczem *Listu o tolerancji* Locke'a. Jako czytelnik Le Cène'a Locke od początku lat osiemdziesiątych rozważał jego zaangażowanie w pracę nad sporządzeniem kopii ważnego dzieła van Limborcha broniącego tolerancji, zatytułowanego *Historia Inquisitionis*, Le Cène zaś podjął się przekładu *Listu o tolerancji* na język francuski. Pod koniec lat dziewięćdziesiątych Locke zaczął wspierać finansowo mieszkającego w Anglii Le Cène'a, dowiedziawszy się, że prześladowany przez ortodoksyjnych pastorów znalazł się na skraju bankructwa, że był zmuszony sprzedać swoje książki, aby mieć za co wyżywić rodzinę, i że jeśli mu nie pomoże, nauka straci cennego autora⁴³. Jak wspominaliśmy wcześniej, Souverain był jednym z trzech pastorów, którzy odwiedzili Maim-

⁴¹ Na temat relacji między Papinem a Lockiem zob. S. O'Cathasaigh, *Bayle and Locke on Toleration*, w: *De l'humanisme aux Lumières: Bayle et le protestantisme*, dir. par M. Magdelaine i in., Universitäts, Paris 1996, s. 679–692. Na temat Papina i Bayle'a pisze E. Labrousse, *Pierre Bayle*, t. 2: *Heterodoxie et Rigorisme*, M. Nijhoff, La Haye 1964, s. 423–424 i n.; na temat Papina zob. R. Zuber, *Papiers de jeunesse d'Isaac Papin*, dz. cyt., s. 107–143; E. Haase, *Isaac Papin à l'époque de la Révocation*, BSHPF 1952, no 98, s. 94–122; R. Zuber, *Spinozisme et tolérance chez le jeune Papin*, „Dix-huitième siècle” 1972, 4 (1), s. 217–227; F. Puaux, *Les précurseurs français de la tolérance au XVIIème siècle*, G. Fischbacher, Paris 1881; J.B. Bossuet, *Sixième et dernier avertissement aux protestans*, Hachette Livre BNF 2013, s. 673–678.

⁴² I. Papin, *Foi réduite à ses véritables principes*, Rotterdam 1687, *passim*; tenże, *The Toleration of Protestants*, dz. cyt., s. 31; F. Puaux, *Les précurseurs...*, dz. cyt., s. 115; H. Bots, F. Waquet, *La République des Lettres*, Belin, Paris 1997, s. 120–121.

⁴³ J. Locke, *Correspondence*, dz. cyt., listy 2192, 2238; John Locke Manuscripts, f7, s. 107; b2, s. 101.

bourga na łożu śmierci w 1692 roku i w których sprawie ortodoksyjni pastory hugenoccy rozpoczęli dochodzenie. W tym samym roku Locke polecił Souveraina jako nauczyciela swojemu przyjacielowi Edwardowi Clarke'owi. Na tym etapie wiedział o Souverainie od Popple'a. Późniejsza korespondencja świadczy o tym, że Locke znał Souveraina i że był on nauczycielem u Paula D'Arandy, hugenockiego kupca należącego do drugiego pokolenia imigrantów, który sam miał opinię socynianina. Był on jednym z pośredników między Lockiem a van Limborchem; pomógł także zorganizować finansowe wsparcie dla Le Cène'a od Locke'a i Popple'a. Zwykle świetnie poinformowany Claude Rey odnotowywał, że D'Aranda utrzymuje Souveraina „z pomocą swoich przyjaciół”, a także Le Cène'a, i wskazywał, iż jest co najmniej możliwe, że Locke oprócz Le Cène'a wspierał finansowo również Souveraina. Souverain był autorem obszernej, nieopublikowanej i w zasadzie „socyniańskiej” (czy też artemonickiej⁴⁴) diatryby, w której zwracał się przeciwko ortodoksyjnemu dogmatowi o Trójcy Świętej. W dokumentach Locke'a znajduje się anonimowa notatka, że owa diatryba znalazła się w rękach sekretarza Locke'a oraz jego własnych⁴⁵. Locke prosił Auberta de Versé, by w jego imieniu zanosił książki do Jeana Le Clerca w latach 1688–1689, polecając Tyrrellowi zapoznanie się z jego poglądami wyrażającymi poparcie dla tolerancji. Czytał także wiele prac Auberta oraz zapisywał informacje na temat polecanych przez niego książek⁴⁶. Locke znał Bayle'a osobiście przynajmniej od 1686 roku – sir Walter Yonge w swojej korespondencji sugeruje, że byli oni już wówczas przyjaciółmi – i czytał *Letter on the Comets* Bayle'a z 1682 roku (była to pierwsza wersja słynnych *Myśli różnych o komecie*) w połowie października 1685, na krótko przed najbardziej prawdopodobną datą powstania *Listu o tolerancji* (listopad i początek grudnia 1685). Locke i Bayle wymieniali się potem książkami, do których należały ich własne prace napisane w duchu doktryny tolerancji. Locke znał też Jacques'a Cappela, którego spotkał w Londynie w 1690 roku i którego dzieła uważnie studiował⁴⁷.

Locke bacznie przyglądał się działaniom ortodoksyjnych pastorów ze wspólnoty hugenotów w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XVII

⁴⁴ Przymiotnik ten pochodzi od nazwy „artemonici” bądź „artemonianie”, oznaczającej zwolenników żyjącego w II wieku Artemona, który za błędne uważał nazywanie Jezusa Chrystusa Bogiem, gdyż jako zrodzony miał On swój początek – przyp. tłum.

⁴⁵ D'Aranda nazywał Le Cène'a słynnym „zwolennikiem tolerancji lub arminianinem itd.”: J. Locke, *Correspondence*, dz. cyt., listy 2192, 2197, 2238; J. Marshall, *Locke, Socinianism...*, dz. cyt. O samym D'Arandzie ortodoksyjny pastor Trouillart twierdził, że jest „znanym socynianinem”: LPL, rękopis nr 1029, s. 65; C. Rey, *An Account of the Cruel Persecutions...*, dz. cyt., s. 38–39; John Locke Manuscripts, e17, s. 175 i nn.

⁴⁶ P. Morman, *Noël Aubert de Versé*, dz. cyt., rozdz. 4. W *Manifestie* Aubert wymieniał van Limborcha i Le Clerca jako swoich świadków. Zob. N. Aubert de Versé, *Manifeste de Maître Noël Aubert de Versé*, Amsterdam 1687, s. 12–13, 19.

⁴⁷ John Locke Manuscripts, f8, s. 239 i nn.; f29, s. 55; J. Locke, *Correspondence*, dz. cyt., listy 944, 960, 1827 (*inter alia*). Na temat relacji między Lockiem a Bayle'm zob. moją książkę pt. *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture...*, dz. cyt.

wieku. W jego rękopisach znajduje się notatka w języku francuskim na temat sformułowanej przez francuskich pastorów w 1691 roku antysocyniańskiej, ortodoksyjnej deklaracji wiary. Deklaracja ta, opatrzona na końcu osobistym komentarzem Locke'a „przygotowane, lecz wstrzymane”, była przeznaczona do tego, by podpisywali się pod nią inni wierni. W okresie, w którym opublikowano i udostępniono publiczności czytelniczej *Historia Inquisitionis* van Limborcha, na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XVII wieku – a do napisania tej pracy Locke zachęcał i inspirował autora – zarówno Locke, jak i van Limborch postrzegali zawarte w niej argumenty za tolerancją oraz utożsamienie prześladowań z praktykami inkwizycji jako wymierzone nie tylko w katolików, ale także jednocześnie w działania współczesnych tym myślicielom hugenotów. We wrześniu 1690 roku, gdy tworzenie tego dzieła stanowiło jego „codzienne zajęcie”, van Limborch pisał do Locke'a, że „ci, którym najmniej wypada, ludzie, którym ledwo udało się uciec z rąk prześladowców, postanowili dać nam przykład Świętego Oficjum”. Pod koniec 1692 roku, w odpowiedzi na kolejną opowieść van Limborcha, Locke napisał, że może podzielić się opowieścią na temat „Francuzów mieszkających w tym kraju, która [...] zaskakuje jeszcze bardziej”, nawiązując do sprawozdania, które właśnie otrzymał od Williama Popple'a wraz z komentarzami na temat *Trzeciego listu o tolerancji*. Popple pisał o „najokropniejszych wykroczeniach przeciwko zasadzie miłości bliźniego, o jakich kiedykolwiek słyszano, których dopuścili się tutejsi francuscy uchodźcy”, o podejmowanych przez ortodoksyjnych pastorów próbach uzyskania informacji o przeszłych postępkach „miłosiernych” pastorów – do których zaliczali Souveraina odwiedzającego Maimbourga na łożu śmierci – aby dowiedzieć się o „wszelkich odbytych dawniej przez tych mężczyzn rozmowach, które mogłyby stanowić argument na rzecz tezy o heterodoksyjności ich przekonań religijnych”. Popple pisał do Locke'a, że „pewni gorliwi ortodoksyjni pastory” poruszyli „całą swą ortodoksyjną trzódkę” i, krzycząc o socynianizmie, zwołali „wzorcowy sąd inkwizycyjny liczący osiemdziesięciu pastorów. Teraz zabierają się za tworzenie zbioru formułek i kryteriów, którymi zaduszają tych wszystkich, którzy nie mają dostatecznie szerokich gardel, aby to przełknąć”. W 1694 roku Locke w liście do van Limborcha dodawał, że „ortodoksyjny zapał francuskich teologów wydaje się jeszcze gorętszy w naszym chłodnym klimacie [...]. Na specjalnie zwołanym zgromadzeniu oskarżyli Cappela – człowieka (jakich mało wśród Francuzów), który zda mi się pełen umiaru i dyskrecji – o herezję”. Zarówno wtedy, gdy został wezwany, jak i kiedy złożono mu prywatną wizytę, Cappel odmówił ustosunkowania się do zarzutów. Locke pisał do van Limborcha, że całą tę „burzę” wywołano z tego powodu, iż był na pogrzebie Maimbourga – człowieka, który „nie był ortodoksem ani na jotę”⁴⁸.

⁴⁸ John Locke Manuscripts, c27, fo. 89r; J. Locke, *Correspondence*, dz. cyt., listy 1567, 1572, 1590, 1608, 1630, 1698, 1692. Jacques Cappel, w Saumur bliski przyjaciel Jeana Le Clerca, został oskarżony o arminianizm i socynianizm w 1682 roku. W 1689 roku Cappel opublikował kome-

Tak więc częściowo w kontekście lektury prac między innymi Le Cène'a, Auberta de Versé i Bayle'a; częściowo w kontekście wielu dyskusji między Lockiem, van Limborchem i Popplem, które dotyczyły działalności francuskich pastorów skierowanej przeciwko ich kolegom podejrzanym o herezję; częściowo zaś w kontekście osobistych doświadczeń, mecenatu i lektury dzieł kilku autorów posądzanych przez ortodoksyjnych pastorów hugenockich o „herezję” – powstały pierwsze trzy *Listy o tolerancji* Locke'a, opublikowane w latach 1685–1692. Wszystkie *Listy o tolerancji* potępiają nietolerancję wobec tych, których nazywa się „heretykami”. Locke zwraca uwagę na to, że „każdy [...] kościół jest prawowierny dla siebie, dla innych natomiast – błędzący lub heretycki”, i, co ważne, podaje nową definicję herezji wśród tych, którzy uznają jedynie Pismo Święte za „regulę swej religii”, określając herezję mianem „rozłamu dokonanego we wspólnocie chrześcijańskiej z powodu dogmatów nie zawartych w wyraźnych słowach Pisma Świętego”. Według Locke'a nie powinno się „narzucać” żadnej doktryny „jako koniecznego artykułu wiary [...], chyba że i ty sam uważasz za rzecz sprawiedliwą, żeby i tobie równym prawem narzucano mniemania innych”. W dużej mierze *Listy* przedstawiają argumentację podobną do tej, jaką można znaleźć w innych dziełach broniących tolerancji, które dotychczas omówiliśmy. Co więcej, to właśnie w tym kontekście napisał Locke *The Reasonableness of Christianity* – dzieło, w którym wiarę w Jezusa jako Mesjasza uznał za minimalne kryterium wiary chrześcijańskiej; jego wywody zaś znacząco przypominają argumenty wielu wspomnianych wcześniej autorów⁴⁹.

Częściowo w kontekście rozważań nad postępowaniem ortodoksyjnych francuskich pastorów Locke pisał do van Limborcha, że w *Reasonableness* próbuje szukać prawdy w chrześcijaństwie na podstawie samego Pisma Świętego, „odkładając na bok dogmaty i doktryny sekt i systemów wierzeń”. Zwrócił także uwagę na to, że w van Limborchu znalazł rzadki przykład teologa, „dla którego nie jest heretykiem”⁵⁰. Ta wzmianka na temat van Limborcha jako wyjątkowego teologa, który nie uważał poglądów Locke'a za heretyckie, kieruje nas z powrotem ku zagadnieniu integracji hugenotów ze społeczeństwem angielskim. Pomimo starań Reya i „EE”, by przedstawić Anglików jako konsekwentnych zwolenników zasady tolerancji religijnej, zarysowany przeze mnie obraz relacji między Lockiem a różnymi przedstawicielami wspólnoty hugenotów, należącymi do zwolenników rozległej tolerancji, a także duże podobieństwo wysuwanych przez nich argumentów do argumentów Locke'owskich, nie prowadzą do wniosku, że byli oni zintegrowani z większością angielskiego społeczeństwa, lecz że rzeczy miały się dokładnie na odwrót. Sam Locke nie mógł publikować

tarz do Starego Testamentu, zawierający traktat na temat stanu dusz po śmierci, w którym odrzucił doktrynę o zmartwychwstaniu ciała.

⁴⁹ J. Locke, *List o tolerancji*, przeł. L. Joachimowicz, PWN, Warszawa 1963, s. 18, 66, 67, 69; J. Locke, *The Reasonableness of Christianity*, London 1695. Zob. J. Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture...*, dz. cyt.

⁵⁰ J. Locke, *Correspondence*, dz. cyt., list 1901.

swoich dzieł teologicznych pod własnym nazwiskiem w Anglii lat dziewięćdziesiątych XVII wieku, a jego *Reasonableness* i *Listy* dostały się w ogień krytyki jako dzieła „socyniańskie”, a nawet szatańskie. Le Cène korzystał ze wsparcia Locke’a, Popple’a i D’Arandy, ponieważ nie mógł znaleźć zatrudnienia w Anglii; po nawróceniu na katolicyzm Papin powrócił do Francji, nie mogąc znaleźć dla siebie odpowiedniego zatrudnienia w Anglii; Aubert de Versé również powrócił na łono Kościoła katolickiego i zamieszkał we Francji. Souverain, który stracił posadę pastora w Anglii, pozostawił po sobie ważny rękopis, którego do końca życia nie wydał drukiem, i tylko jedno dzieło zdołał opublikować anonimowo w Niderlandach. Prace Le Cène’a, Auberta de Versé i Papina, podobnie jak dzieła Locke’a, były publikowane anonimowo lub pod pseudonimem. Allix, który uznawał dogmat o Trójcy Świętej, lecz był zwolennikiem tolerancji, został dziekanem, pozycję tę zawdzięczał jednak osobistej nominacji zasadniczo tolerancyjnego Gilberta Burneta. Sam Burnet zaś w latach dziewięćdziesiątych zapragnął odciąć się od wielu zwolenników tolerancji i rzekomych „socynian”, z którymi był kojarzony i których wspierał w latach osiemdziesiątych. Integracja tolerancyjnych hugenotów wyglądała gorzej w Anglii niż we wspólnocie duchowej, jaką tworzyła „republika literacka” – republika, która w pełni popierała tolerancję i odegrała kluczową rolę we „wczesnym Oświeceniu”, istniała ona jednak przede wszystkim w przestrzeni intelektualnej, a nie na *terra firma*. Ale to już jest inna historia.

Przeł. Anna Tomaszewska